

La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética

Marta Palacio

*Universidad Nacional de Córdoba/ Universidad Católica de Córdoba/
Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos*

Resumen: El artículo desarrolla la concepción de Emmanuel Levinas sobre el lenguaje y su ubicación dentro del giro lingüístico-hermenéutico de la filosofía contemporánea. Se lo relaciona con los autores comprendidos en este giro (Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Derrida) por la importancia concedida al lenguaje a la vez que se lo distingue radicalmente de ellos por su original transmutación ética del lenguaje. En la argumentación se recuperan las nociones filosóficas principales con que Levinas tematiza la cuestión del lenguaje: deseo, diacronía, decir y dicho, huella, ausencia, no-indiferencia.

Palabras clave: Giro hermenéutico; Levinas; lenguaje; ética; alteridad

Abstract: “Levinas’ standpoint in the hermeneutic turn: language as ethics”. This paper develops Emmanuel Levinas’ conceptions about language and its place in the linguistic-hermeneutic turn of contemporary philosophy. It examines the relations with the authors associated to this turn (Heidegger, Gadamer, Ricoeur and Derrida) due to the importance given to language and, at the same time, it sets him apart from them for his original ethical transmutation of language. This paper also considers the main philosophical notions by which Levinas treats the topic of language: desire, diachrony, the said and the saying, trace, absence, no-indifference, otherness.

Key words: Hermeneutic turn; Levinas; language; ethics; otherness

1. El giro lingüístico-hermenéutico de la filosofía

Los primeros desarrollos de la hermenéutica comienzan en la antigüedad como *ars interpretationis*, *hermēneutiké tēchné*, arte o técnica de interpretar textos. De esta antigua exégesis como disciplina técnica subsidiaria orientada a interpretar textos religiosos, jurídicos y literarios, la reflexión filosófica girará desde principios del siglo XIX hacia el problema general de la comprensión e inteligencia de los signos y del lenguaje¹. Según Ricoeur “esta es la primera y más originaria relación entre el concepto de interpretación y el de comprensión; transfiere los problemas técnicos de la exégesis textual a los problemas más generales de la significación y el lenguaje”². Los planteos de F. Schleiermacher y W. Dilthey transforman el problema hermenéutico en problema filosófico al intentar fundar epistemológicamente las ciencias humanas o del espíritu (*Geisteswissenschaften*) sobre otros moldes que los del positivismo triunfante. Con estas densas teorizaciones epistemológicas de la academia alemana, el problema de la interpretación desborda los límites del método y abarca desde cuestiones psíquicas sobre el autor del texto y quien lo comprende (empatía), planteos históricos sobre el contexto, la situación que da sentido al texto y la distancia temporal entre el documento y el lector, hasta problemas del lenguaje, significación y sentido, desembocando ineludiblemente la reflexión en el papel hermenéutico del sujeto.

En el siglo XX se produce como novedad la implantación de la hermenéutica en la fenomenología y esto da origen al giro lingüístico-hermenéutico de la filosofía. Si bien la hermenéutica había surgido con antelación a la fenomenología de E. Husserl, con los planteos de M. Heidegger se inserta en esta como un “injerto tardío” –en palabras de P. Ricoeur–, constituyéndose en una disciplina filosófica con pretensión de universalidad: en adelante la cuestión de la interpretación se torna tema fundamental de la filosofía³. A partir de la filosofía existencial de Heidegger, se abren nuevos caminos para

134

¹ Sobre los orígenes históricos de la hermenéutica, puede consultarse: Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000; Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder, 1999.

² Ricoeur, P., “Existencia y hermenéutica”, en: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: FCE, 2003, pp. 9-27, p. 10.

³ Cf. *ibid.*, p. 10-11.

la hermenéutica: las filosofías de H. G. Gadamer, P. Ricoeur, E. Levinas y J. Derrida, respectivamente, interpretando de modos diversos la relación de la fenomenología con la hermenéutica, consolidan lo que se ha denominado el giro hermenéutico de la filosofía. Cada uno de estos autores realiza una lectura propia tanto de la fenomenología husserliana como de la hermenéutica heideggeriana, a las que leen a contraluz del fondo crítico aportado por la “hermenéutica de la sospecha” desarrollada por Nietzsche, Marx y Freud, quienes ponen en el tamiz de la crítica la ilusión de la conciencia de sí. Así, estos autores –entre otros– se ubican *grosso modo* dentro del giro hermenéutico de la filosofía contemporánea, distinguiéndose y emparentándose sus filosofías tanto por la crítica al sujeto de la conciencia como por sus tematizaciones sobre la realidad entendida como lenguaje, signo y sentido.

La filosofía contemporánea a partir de los estudios de la conciencia fenomenológica de Husserl disocia la representación de lo psicológico individual haciéndola depender de una conciencia trascendental-intencional dirigida al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), suelo de experiencia previo a la relación sujeto-objeto. Para el sujeto de la conciencia intencional el “sentido del objeto” no es transparente ni se produce en una aprehensión directa sobre las cosas –como sostiene el pensamiento ingenuo– sino que el sentido del ser se constituye en la conciencia, que siempre es “conciencia intencional” o conciencia-*de*. De este modo, el sentido se constituye en la conciencia como un correlato al aparecer fenomenológico del ser mediante un acto de donación de sentido a partir de las significaciones del “horizonte” del mundo.

Posteriormente, el planteo fenomenológico-hermenéutico de Heidegger, recuperando la tesis husserliana del “mundo de la vida”, operará una ruptura con este sujeto de la conciencia husserliano, comprendiendo ahora la representación como una variable del lenguaje, emergida de los “horizontes de sentido” constituidos por las significaciones precedentes del mundo de la vida adonde se encuentra “arrojado” el *Dasein* o ser-ahí. La representación o sentido, antes que actividad trascendental del sujeto como en Husserl, es ahora el resultante de los condicionantes históricos y de la lengua, a modo de *a priori* históricos. Las constelaciones de significaciones previas y originarias, “pre-comprensiones” que envuelven la existencia “arrojada al mundo” del *Dasein*, son las constituyentes del sentido. Con el planteo hermenéutico de Heidegger se opera la salida de la circularidad del sujeto y el objeto al interrogarse por el ser que se oculta y se manifiesta al ente privilegiado, al *Dasein*, cuyo modo de existencia consiste en “comprender”. Heidegger afirma: “*La comprensión*

del ser es ella misma una ‘determinación del ser’ del ‘ser ahí’. Lo ónticamente señalado del ‘ser ahí’ reside en que este es ontológico”⁴.

Según Ricoeur, la denominada “ontología de la comprensión” de Heidegger es la “vía corta y directa de este injerto de la hermenéutica en la fenomenología que produce novedosas consecuencias para la filosofía contemporánea: rompe con los debates epistemológicos sobre el método propio de las ciencias humanas o del espíritu invirtiendo la cuestión al reconocer que el comprender no solo es un modo de conocimiento (método hermenéutico) sino el ‘modo de ser’ propio del ser humano o *Dasein*: el comprender es el proyecto del *Dasein* y su apertura al ser”⁵. Con el “primer” Heidegger, el de *Ser y tiempo* (1927), el problema hermenéutico se vuelve una parte de la “Análisis del *Dasein*”, en cuanto análisis y descripción fenomenológica del modo de existir de aquel cuya existencia consiste en comprender. Con las obras del “segundo” Heidegger, *Introducción a la metafísica* (1935), *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936), *Carta sobre el humanismo* (1947), su pensamiento ingresa en una meditación creciente sobre la verdad del arte y la conexión entre poesía y filosofía. En esta etapa realiza una reflexión más acendrada sobre el lenguaje dada su imbricación con la ontología, profundiza la crítica del ser como “presencia” –como aparecer total– y tematiza al ser bajo la determinación de la “diferencia”, esto es, entre el ser y el ente (lo ontológico y lo óntico) hay como un diferir o “envío temporal” por el cual el ser nunca es totalmente presente en el aparecer del ente. Con las reflexiones de su segunda etapa filosófica, Heidegger entreabre una arqueología de los recubrimientos históricos del ser con su propuesta de realizar una “destrucción” de la historia de la ontología, animada por la tesis de que toda comprensión del ser está determinada histórica y lingüísticamente, historizada en cada lengua. Polifacética senda por la que se encaminarán sus discípulos y/o lectores, cada uno con su paso propio, su filosofía y su terminología: Levinas, Gadamer, Derrida, Ricoeur.

Ricoeur, con la pretensión de llegar al mismo punto que Heidegger; es decir, de dirigir la mirada a la ontología del comprender y a la existencia, propone, en cambio, realizar la implantación de la hermenéutica en la fenomenología mediante la “vía larga”, esto es, insertando la hermenéutica en el nivel de la “teoría de la significación” elaborada por Husserl en las *Investigaciones lógicas* (1901). De este modo, Ricoeur parte del plano en que se ejerce la

⁴ Heidegger, M., *El Ser y el tiempo*, Buenos Aires: FCE, 1980, p. 22. Las cursivas son propias.

⁵ Cf. Ricoeur, P., “Existencia y hermenéutica”, p. 12-13.

comprensión, es decir, del lenguaje, asumiendo en su trayecto “rodeos” a partir del diálogo con las “disciplinas hermenéuticas”: con las reflexiones lingüísticas de la semántica, la fenomenología de la religión y el psicoanálisis. Retoma las significaciones multívocas o simbólicas⁶, significaciones que “muestran ocultando”, estudiadas por estas disciplinas para transitar desde allí hacia una reflexión sobre la existencia u ontología de la comprensión. Aun cuando la hermenéutica o interpretación de estas significaciones simbólicas que realizan estas disciplinas son disímiles entre sí, e incluso antagónicas, comulgan en que todas afirman que “la forma de interpretación es correlativa a la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado”⁷. Estas hermenéuticas de lo simbólico constituyen para Ricoeur un momento de la “comprensión de sí”, puesto que el análisis semántico se encadena con el enfoque reflexivo que vincula la comprensión de los signos con la comprensión de sí. “El sujeto que se interpreta al interpretar los símbolos ya no es el *cogito*: es una existencia que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea”⁸. De este modo, Ricoeur articula nuevamente el método de interpretación con la verdad, las disciplinas con la reflexión filosófica, accediendo así por la vía larga a la existencia, concebida como “ser-interpretado” a partir de los análisis del lenguaje y las tareas de la interpretación. En una posición de confrontación tanto con el estructuralismo como con la filosofía de la conciencia, Ricoeur afirma: “El lenguaje mismo, en tanto medio significante, pide ser referido a la existencia”⁹; existencia reflexionada ahora a partir de los documentos de la vida. La filosofía es hermenéutica solo en cuanto accede a la existencia –que siempre es existencia interpretada– procediendo de la exégesis continua de las significaciones del mundo cultural: la existencia deviene un sí mismo desde el “afuera” de las obras objetivadas.

Hans-Georg Gadamer, si bien radicaliza la herencia heideggeriana en relación a la tesis de que el ser se revela como lenguaje, se opone a Heidegger al realizar una recuperación dialógica con la tradición filosófica, filológica y humanística para articularla con la reflexión. En su obra principal, *Verdad y método* (1960), intenta indagar sobre modos de experiencia de la verdad que superan el metodologismo científico: la historia, el arte y la filosofía expresan

⁶ Ricoeur define al símbolo como “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que solo puede ser aprehendido a través del primero” (*ibid.*, p. 17).

⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

un tipo de verdad que no se deja ajustar al *corset* del método científico dominante. Su aportación filosófica parte de la visión del lenguaje del Heidegger tardío: el mundo surge con el lenguaje. “Pues es solo a través del lenguaje que nos amanece el mundo, que el mundo se hace claro y distinto en toda su ilimitada diferencia y diferenciación del mostrarse”¹⁰. El lenguaje es el medio en el que vivimos, la realización del “ahí” que somos (ser-ahí), la condición de la experiencia de sentido que acontece en la comprensión que siempre es interpretación: fusión de horizontes, acuerdo de los interlocutores y consenso sobre la cosa¹¹. “*El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de la comprensión es la interpretación*”¹². Los fenómenos hermenéuticos, la traducción e interpretación de un texto o de una obra de arte, tienen una estructura dialógica, vital e histórica: se reducen a “conversación” o “diálogo”. El fenómeno hermenéutico, que supone la lingüisticidad como condición, se actualiza históricamente en la “fusión de horizontes” entre el asunto o aquello referido en el texto o en el habla y quien interpreta/lector/traductor desplegando sus pre-compresiones o pre-juicios en la concreción del sentido mismo dentro del “círculo hermenéutico”. La circularidad de la hermenéutica, como bien señala Luis Garagalza, plantea la paradójica problemática de que la realidad es ya “ser-interpretado”, por lo tanto no hay “en-sí” separado e independiente del conocimiento que siempre es interpretación. El círculo hermenéutico co-implica y correlaciona conocimiento e interpretación, ideas (*lógos*) y creencias (*mythos*), lo objetivo y lo subjetivo¹³. “Interpretar” –afirma Gadamer– “significa justamente aportar los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros”¹⁴. Todo este proceso hermenéutico implica una referencia a los otros: involucra al que habla (texto, hablante) y al interlocutor porque la “concreción del sentido mismo” se da en esa esfera común de la fusión de horizontes, en la que el interprete “se trae consigo a sí mismo, con sus propios conceptos”¹⁵. Con Gadamer, la filosofía se transforma en hermenéutica, no solo porque la

¹⁰ Gadamer, H.-G., “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, en: *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 27-37, p. 33.

¹¹ Cf. Gadamer, H.-G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, en: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 461-486.

¹² *Ibid.*, p. 467. Cursivas del autor.

¹³ Cf. Garagalza, L., *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 143-144.

¹⁴ Gadamer, H.-G., “El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, p. 477.

¹⁵ *Ibid.*, p. 484.

interpretación en general tiene la forma de la lingüística, sino porque la universalidad hermenéutica está desvelando que la racionalidad, que la razón humana, es razón hermenéutico-lingüística, abarcando todas las formas simbólicas (mito, arte, religión, derecho) y que la realidad es signo, en una inescindible unidad entre palabra y cosa¹⁶. La interpretación es una tarea inacabada e infinita, en cuanto tarea de integración modulada por la historia y la tradición. La consumación del giro lingüístico-hermenéutico podría resumirse en la subordinación de la “filosofía de la conciencia” por la “filosofía del lenguaje”: primado del lenguaje, del símbolo, de la relación, por sobre el sujeto, el concepto (noema), la cosa en-sí o la sustancia.

Jacques Derrida, como agudo lector de Husserl y de Heidegger, introduce su reflexión sobre la “deconstrucción” en el marco del debate francés sobre el estructuralismo en las ciencias humanas y la filosofía con obras como *La escritura y la diferencia* (1967) y *De la gramatología* (1967)¹⁷. La ruptura de la metafísica y de la unidad de sentido se realiza con la “escritura” cuya objetivación libera de la presencia activa e intencional de la subjetividad. En la cuestión del sentido ya no ocupan el centro de la escena ni el sujeto de la conciencia intencional ni el *Dasein*. Es la materialidad de la escritura, el “texto”, la que instituye una historicidad trascendental, emancipando al lenguaje de la intencionalidad del sujeto hablante o de la comunidad lingüística de sujetos. M. Goldschmit afirma que con Derrida la “reducción fenomenológica” husserliana es reconducida al texto. “El texto es así el mundo... No hay acceso

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 478ss.

¹⁷ Según Vicent Descombes, en el paisaje intelectual de Francia de las décadas de los '50 y '60 hay un enfrentamiento de dos concepciones del lenguaje: la de la tradición fenomenológica-hermenéutica que confronta con la acepción que el estructuralismo sostiene sobre el lenguaje. Tanto en la antropología social de Levi-Strauss como en el psicoanálisis de Lacan, el lenguaje se concibe como código de comunicación. Se recupera la definición del lenguaje que da la semiología en analogía con un sistema de comunicación, cuyas notas distintivas son: el significante precede al significado, el código es independiente del mensaje, lo que implica que el sentido brota del sinsentido, el destinatario o receptor es clave y no tanto el sujeto emisor porque es quien decodifica el mensaje a partir del uso del código. El estructuralismo, en cuanto orientación filosófica, se alza con pretensión de crítica a la perspectiva fenomenológica del lenguaje: el lenguaje en cuanto código ya no es más el mediador entre el interior y lo exterior, ni un modo de “ser-en-el-mundo” de lo humano, donde el sujeto era el creador del sentido de la palabra, que a su vez permitía la constitución de la lengua como reserva de expresiones inventadas por comunidades “intersubjetivas” de hablantes. El sentido del mensaje ya no es aquello que quiere expresar el hablante, el autor, sino que el sentido es lo que emerge de las posibilidades del mismo código, que articuladas pueden dotar de sentido a una experiencia (cf. Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 125-133).

a las cosas mismas en su inmediatez y en su naturalidad más acá y por fuera de los textos: la presencia de las cosas está interminablemente diferida”¹⁸. La escritura se concibe asociada a la tematización de la “diferencia”, como ausencia de intención subjetiva actual tanto del destinatario como del locutor, lo que la torna “campo trascendental” de la diferencia¹⁹. Dice Derrida: “El lenguaje se *añade* a la presencia y la suple, la *difiere* en el deseo indestructible de unírsele”²⁰.

Como señala Descombes, el intraducible concepto derrideano de “*differance*” apunta al doble sentido de diferir, a aquello que difiere de la “identidad” del ego y a lo que difiere en una “temporalidad” respecto a la metafísica de la presencia y al sujeto de la tradición filosófica. La *differance* es concebida como retardo o retraso original, fuera de la temporalidad presente, a la que no se accede nunca²¹. “Hay una diferencia originaria entre el hecho y el derecho, o entre el ser y el sentido”²². Derrida plantea la diferencia como ausencia, diferir, “huella originaria” de un pasado absoluto²³; estos términos contienen una gran semejanza con las tematizaciones de Levinas cuando pretende pensar la alteridad absoluta de la que no hay representación ni apropiación conceptual.

Derrida extrae las consecuencias de la tesis nietzscheana sobre la verdad como voluntad de poder: frente a ella, la pretensión heideggeriana de recuperar el sentido olvidado del ser se muestra como falacia puesto que no hay un sentido de la ontología. En oposición a Heidegger, Derrida sostiene que la destrucción de la metafísica desemboca en la fase deconstructiva de la hermenéutica y no en una reconstrucción del sentido u ontología fundamental. La hermenéutica del sentido se disuelve así con Derrida en la “energética” de la voluntad. La deconstrucción, lejos de proclamar la recuperación del diálogo a modo de Gadamer, se presenta como la condición de tematizar un pasado indescifrable²⁴.

¹⁸ Goldschmit, M., *Jacques Derrida. Una introducción*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 16.

¹⁹ Cf. Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000, p. 249ss.

²⁰ Derrida, J., *De la gramatología*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1970, p. 353.

²¹ Cf. Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, p. 186ss.

²² *Ibid.*, p. 190.

²³ Cf. Derrida, J., *De la gramatología*.

²⁴ Cf. Ferraris, M., *Historia de la hermenéutica*, pp. 252-255.

2. El giro ético-lingüístico-hermenéutico de Levinas

En la misma vertiente del giro lingüístico-hermenéutico, Levinas emprende otra senda que las de Ricoeur, Gadamer y Derrida. Al igual que ellos, también da un paso más allá respecto a las filosofías de Husserl y Heidegger –sus maestros de su época de Friburgo (1929)– de las que reconoce su herencia pero a las que intenta superar, ubicándose prematuramente su pensamiento entre las críticas posmodernas al sujeto y a la racionalidad moderna que florecerán en las últimas décadas del siglo XX²⁵.

Para ubicar la filosofía de Levinas es necesario recuperar su crítica a la herencia fenomenológico-hermenéutica que recibe²⁶. Levinas objeta a la fenomenología de Husserl en tres puntos: primero, rechaza el carácter intelectualista de la reducción trascendental que, a su juicio, provoca una recaída de la fenomenología en el idealismo. En efecto, Levinas recusa la inmanencia de la conciencia por la cual el sujeto no accede en realidad a la “trascendencia de la alteridad”. Frente a la actividad de la conciencia del sujeto trascendental que dota de sentido a los objetos que piensa (noemas), Levinas sostiene un sujeto cuya identidad se constituye pasivamente por la alteridad. En segundo lugar, ya desde su primera obra *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930) cuestiona la supremacía de la teoría intemporal y des-historizada de la ontología de Husserl consolidada por la visión de las esencias a modo platónico como un eterno presente a contemplar²⁷. Finalmente, frente a la tesis husserliana de la prioridad de la presencia y de la representación del sujeto, dada la temporalidad presente de la conciencia, Levinas afirma la primacía de una “ausencia”, “huella”, “enigma”, “temporalidad dia-crónica”, “pasado inmemorial” o “aún no” (*pas encore*); es decir, nombres con los que

²⁵ A Levinas se lo considera introductor de la fenomenología y del pensamiento heideggeriano en Francia a partir de varias publicaciones, algunas interrumpidas por la guerra. Tempranamente, Levinas critica a Husserl en su primera obra: *De la teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930); crítica que continuará en obras posteriores donde comenta a Husserl y se torna crítico de Heidegger: *De la evasión* (1935), *De la existencia al existente* (1947), *El tiempo y el otro* (1948), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949-1967), *Totalidad e infinito* (1961), *Humanismo del otro hombre* (1972), *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), *Fuera del sujeto* (1987).

²⁶ Cf. Palacio, M., *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Córdoba: Educc, 2008. Ver el capítulo I: “Encuentro y des-encuentro con la fenomenología en la búsqueda de la trascendente alteridad”, pp. 57-123.

²⁷ Cf. Levinas, E., *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie d'Husserl*, Paris: J. Vrin, 1970, p. 14.

intenta pensar la primacía de la alteridad o del Otro absolutamente otro²⁸. La ética levinasiana se funda en el Otro, más allá de la presencia de la conciencia representacional y de la ontología.

Cuestiona la tesis de la intencionalidad de la conciencia al plantear una “conciencia *no-intencional*”, *no-representacional*, afectada y desbordada por la experiencia de la “proximidad” del otro. Recuperando algunos planteos heideggerianos sobre la afectividad de la subjetividad²⁹, Levinas sostiene que la relación del Mismo y el Otro no es intencionalidad teórica –como pretendiera Husserl– sino desiderativa, ética. “Relación metafísica”, según palabras del autor³⁰. Ya no hay intencionalidad o saber reflexivo frente a la alteridad absoluta del otro. Solo hay un “deseo metafísico”³¹ del otro como inagotable tensión del yo hacia el absoluto del otro; deseo que no termina nunca de abarcar la alteridad del otro, excedencia o auténtica trascendencia. El otro que irrumpe y se revela en el cara-a-cara solo puede ser abordado en el “discurso”, en que el otro se presenta como “rostro” y como “expresión”.

La crítica a Heidegger será más compleja por la diversidad de elementos que se amalgaman en ella: un explícito reconocimiento al aporte filosófico genuino y originario de la filosofía heideggeriana, una deuda intelectual de peso en su propio pensamiento, una inversión de las tesis principales heideggerianas de la ontología del *Dasein* que –según Levinas– encadenan y subordinan lo humano a la comprensión del ser, una ruptura política frente al compromiso de Heidegger con el nazismo³². La “hermenéutica de la vida fáctica” le revela a Levinas la novedosa interpretación heideggeriana de fenomenología y hermenéutica al mismo tiempo: la filosofía como un estilo de vida que surge de la existencia misma, cuya pregunta apunta a lo que se oculta en la existencia: la ipseidad o manera de ser del *Dasein*³³. La analítica existencial que propone

²⁸ Cf. Levinas, E., “La huella de lo otro”, en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid: Síntesis, 2005.

²⁹ Cf. García Ruiz, P., “Trascendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas”, en: Barroso Ramos, M. y D. Pérez Chico, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid: Trotta, 2004, p. 138ss.

³⁰ Cf. Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 66: “Hemos llamado metafísica a esta relación”.

³¹ *Ibid.*, p. 57.

³² Cf. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987-1995, p. 88, nota n° 28. Allí confiesa: “Estas líneas y las siguientes deben mucho a Heidegger. ¿Deformado y mal comprendido? Cuando menos, esta deformación no será un modo de renegar de la deuda, ni esta deuda una razón para olvidar”.

³³ Cf. Greish, J., *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'hermeneutique heideggerienne*, Paris: Editions Du Cerf, 2005, cap. XI.

Heidegger le permite comprender lo que significa la existencia misma del ser: su carácter verbal o activo³⁴. Levinas sostiene que el mérito de Heidegger es haber llevado la noción de ser a un dinamismo, movimiento y posibilidad, no comprendidos dentro de la noción clásica del ser como sustancia o sustantivo. “Gracias a Heidegger” –dirá– “nuestros oídos se abrieron a entender el ser en su resonancia verbal, sonoridad inaudita e inolvidable”³⁵. Sin embargo, Levinas perpetra el “parricidio” cuando refuta la ontología fundamental heideggeriana por desconfiar de esta primacía del ser a cuya comprensión está destinado el *Dasein* y por objetar que la diferencia ontológica entre el ser y el ente de Heidegger no acoge la “diferencia ética” entre el yo y el Otro que Levinas procura pensar como centro de su filosofía³⁶. El problema que detecta Levinas en la filosofía de Heidegger es que la trascendencia, la salida de sí, no es hacia el Otro, sino hacia el ser al que debe comprender, e intuye en ello la posible conexión de la ontología con la afirmación de la totalidad política, “filosofía del poder” que anula la singularidad del existente en la conquista y dominio de su diferencia³⁷. Afirma: “Filosofía del poder... la ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación del ser en general... lleva fatalmente a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía”³⁸.

3. Deseo y lenguaje

Para comprender la compleja tematización sobre el lenguaje en su filosofía es necesario tener presente el punto de partida de Levinas: la primacía del Otro. Sostiene Levinas: “La filosofía contemporánea insiste, en todo su análisis del lenguaje, ciertamente con razón, en su estructura hermenéutica y en el empeño cultural del ser encarnado que se expresa. ¿No se ha olvidado acaso de una tercera dimensión: la *dirección hacia el Otro*, que no es solamente colaborador y vecino de nuestra obra cultural de expresión... sino un *interlocutor*?”³⁹.

³⁴ Cf. Lavigne, J.-F., “Levinas avant Levinas: l’Introduit et le Traducteur du Husserl”, en: Marion, J.-L. (ed.), *Positivité et Transcendance, suivi de Levinas et la Phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 57-58.

³⁵ Levinas, E., *Nom Propes*, Paris: Fata Morgana, 1977, p. 7.

³⁶ Cf. Palacio, M., *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*, p. 82ss.

³⁷ Cf. Levinas, E., “¿Es fundamental la ontología?”, en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pretextos, 1993; *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires: FCE, 2002.

³⁸ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 70.

³⁹ Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2001, p. 57. Las cursivas son propias.

Levinas invierte la intencionalidad de la conciencia a partir de la categoría de “deseo”. Esto le permite concebir una “relación no-intencional” con la alteridad, exterioridad o trascendencia que no la anule o subsuma en la mismidad del sujeto. Inicialmente, en los primeros textos *De la existencia al existente* (1947) y *El tiempo y el otro* (1948), es “deseo erótico”; en las obras de madurez *Totalidad e infinito* (1961), *Humanismo del otro hombre* (1972), *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) se torna “deseo metafísico”⁴⁰. El deseo, concebido como puente de salida del ego hacia la exterioridad, instauro la relación del sujeto inmanente con la exterioridad trascendente donde la iniciativa de la relación no brota ya del sujeto ni de su actividad intencional sino que es provocada por la “proximidad” del otro, alteridad que irrumpe y se “revela” afectándolo y provocándole el “deseo del otro”, movimiento de salida hacia la alteridad que no retorna sobre sí. “El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro”⁴¹. Levinas alude al deseo metafísico de la alteridad a través de una inigualable metáfora: “Deseo de un país en el que nunca nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca”⁴². La desmesura del Deseo metafísico consiste en desear lo “absolutamente otro”, separado, extraño, exterior; empero “deseo perfectamente desinteresado: bondad”⁴³. Y aunque inadecuada a la idea, esa alteridad deseada metafísicamente guarda un “sentido ético” que inviste al sujeto, confrontado ahora con la obligación de dar respuesta de esa alteridad trascendente bajo otra modalidad que la de la posesión y la identificación propia del Mismo.

El deseo no es deseo de un objeto, de un en-sí o de un ente, sino que es deseo de una alteridad, de una ausencia, de otro absolutamente otro. Fabio Ciaramelli sostiene que “el tiempo del deseo es el tiempo de la remisión, del diferir,... del aplazamiento o de la prórroga”⁴⁴. Levinas enfatiza el deseo de la alteridad como elemento horadante de la subjetividad, que puede fugar hacia una alteridad en un acto de trascendencia auténtica por ser el deseo legítima vía de acceso y de reconocimiento no-asimilador de la exterioridad. En este

⁴⁰ Cf. Palacio, M., “Una lectura feminista de la ‘fenomenología del Eros’ levinasiana” en: *Anatéllei*, 18 (2007), pp. 105-123.

⁴¹ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 57.

⁴² *Ibid.*, p. 58. Nótese la semejanza de la metáfora de la “salida de sí hacia el otro” con el éxodo del pueblo hebreo hacia la inalcanzable tierra prometida.

⁴³ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁴ Ciaramelli, F., “Levinas y la originalidad del deseo”, en: Barroso Mármol, M. y D. Pérez Chico, *Un libro de huellas*, pp. 177-205, p. 181.

sentido, Derrida afirma rotundamente que el concepto de deseo en Levinas “es lo más anti-hegeliano posible”⁴⁵ porque no es un movimiento de asimilación y negación de la alteridad para llegar a la conciencia de sí, sino que –según Derrida– “el deseo, es por el contrario, en Levinas, el respeto y el conocimiento del otro como otro, momento ético-metafísico que la conciencia debe prohibirse transgredir”⁴⁶. Mediante la noción de deseo, Levinas ha encontrado una vía para salirse de la metafísica de la presencia por ser deseo de una ausencia (*pas encore*) o de un porvenir (*avenir*), dando las bases para pensar en una alteridad “de otro modo que ser”, como Bien o Bondad, en que concluirá el arco de su pensamiento maduro. En *Totalidad e infinito*, “el lenguaje”, y ya no la caricia, es la relación metafísica con el Otro: “el despliegue positivo de esta *relación pacífica* sin fronteras o sin negatividad alguna, con el Otro, se produce en el *lenguaje*”⁴⁷. El lenguaje que “es *contacto* a través de una *distancia*, la relación con lo que no se toca, a través de un vacío”⁴⁸ se halla en la dimensión del “deseo absoluto” o “Deseo del Otro absolutamente trascendente”⁴⁹ que hace que el Mismo se relacione con el Otro.

El lenguaje no solo contiene los mitos (Wittgenstein) ni abre los horizontes de sentido (Gadamer), ni constituye el mundo para el sujeto, ni es la relación privilegiada con el ser (Heidegger), sino que el lenguaje es un trascendental-empírico que, en cuanto proximidad y respuesta al otro, posibilita la relación ética. La relación con el otro tiene la estructura del lenguaje, que a la par que mantiene un vínculo de obligación, un imperativo de respetar (*respondere, responsabile*) al Otro por parte del Mismo (yo), mantiene la “separación” o la “diferencia” radical entre el Otro y el Mismo.

Levinas, retomando esta cuestión central, se pregunta: “¿Pero cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es esta relación?”⁵⁰. Responde tematizando esta relación como Deseo y como Lenguaje. La relación con el Otro es una relación ético-lingüística: la relación ética se concibe como lenguaje, en el nivel del lenguaje en que la palabra que responde se responsabiliza del otro, se hace cargo de él, sale de sí hacia el otro bajo el mandato

⁴⁵ Derrida, J., “Violencia y metafísica” en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 126.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 190. Las cursivas son propias.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 62.

ético de la responsabilidad. No es ontología, comprensión por iluminación, que engloba y subsume la alteridad del otro en su visión, en el concepto o en la tematización. El otro no se halla en el nivel de la representación; sino que quiebra la adecuación sujeto-objeto, noema-noesis; rompe la sincronía de la conciencia intencional. Se halla en una temporalidad diferente: *avenir*, futuro o pasado inmemorial, no conjugable con la conciencia representacional cuya actividad se produce en el presente. La relación ética de “lenguaje y bondad”, de responder del Otro y por el Otro, es una relación que permite a un ser separado entrar en relación con otro sin anularlo. Para Levinas, la relación con el otro es originaria y anterior a la constitución del ego trascendental y a cualquier comprensión consciente o donación de sentido. La “revelación del otro” que plantea Levinas es una radical inversión de la intencionalidad del conocimiento objetivo. Esto implica que la primacía la tiene la afectación corporal y sensible provocada por lo extraño o exterior a sí, lo otro que irrumpe, y la consecuente constitución de la subjetividad desde afuera y a partir de la irrupción del Otro. Derrida afirma: “la intencionalidad es hospitalidad, dice, pues, literalmente Levinas”⁵¹.

4. *El Decir y lo Dicho*

Levinas recupera la función expresiva del lenguaje para indicar un modo de relación con la alteridad distinto de la tematización o función significativa que sincroniza al mismo con el otro en la correlación sujeto-objeto. Por el contrario, “en su *función de expresión*, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca”⁵². Esta “revelación del Otro”⁵³, no donado ni representable por la conciencia que instauro la pragmática del lenguaje, supone la pluralidad de interlocutores, separados, extraños y trascendentes entre sí, en cuya relación se despliega la semántica del lenguaje⁵⁴. “El discurso es... experiencia de algo absolutamente extraño, ‘conocimiento’ o ‘experiencia’ pura, *traumatismo del asombro*”⁵⁵. El lenguaje no es un simple intercambio de informaciones, sino que “la esencia del lenguaje es amistad y

⁵¹ Derrida, J., “Palabra de acogida”, en: *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid: Trotta, 1998, p. 71.

⁵² Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 96.

⁵³ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 96: “La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo”.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 97.

hospitalidad”⁵⁶. En *De otro modo que ser* el autor afinará notablemente esta tesis del lenguaje, “excrescencia del verbo”⁵⁷, propulsándola más allá de los límites de la ontología en su intento de decir –de varios y reiterados modos como insistentes olas que golpean sobre la playa– esa alteridad que se revela en la apelación discursiva como huella de una ausencia desmesurada e incontenible. “Huella inmemorial” que oblicuamente expresa la presencia de lo infinito en lo finito, en la significación de un Decir que va más allá de lo Dicho, pero que al mismo tiempo constituye al yo ético o a la subjetividad que desgarrar la esencia. Augusto Ponzio afirma: “El contacto verbal... como deseo metafísico orientado hacia lo absolutamente otro dice la alteridad constitutiva del yo, por la cual la proximidad es una responsabilidad, y esta última una sustitución, un ‘ser-para-el-otro’”⁵⁸.

En contraposición a Heidegger, Levinas reivindica la revelación del rostro por encima de la develación del ser: “*La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación... privilegiada del Otro*”⁵⁹. La revelación del otro acontece en el lenguaje, fuera de la estructura noesis-noema, indicando que el Otro está en un tiempo anacrónico al tiempo de la conciencia tematizante y en una posición de radical asimetría con el Mismo (yo). “El lenguaje es la superación incesante de la *Sinnggebung* (donación de sentido) por la manifestación”⁶⁰. El Otro “absolutamente otro” asiste y escapa a su propia manifestación como rostro. “Manifestación de un rostro más allá de la forma”⁶¹ que el autor denunciará como “fracaso de la fenomenalidad en el rostro”⁶². Ambigüedad del fracaso del aparecer del rostro sobre el cual el yo solo balbucea “dichos” que debe “des-decir” reiteradamente a sabiendas de que nunca llegará a apresar teóricamente “la inmediatez anacrónica”⁶³ del rostro ni a contenerlo en una representación ideática⁶⁴. Ningún lenguaje ontológico puede expresar al otro, a riesgo de incurrir en lo que Ricoeur denomina “terrorismo verbal”⁶⁵ acometido

⁵⁶ *Ibid.*, p. 309.

⁵⁷ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 83.

⁵⁸ Ponzio, A., *Sujet et alterité sur Emmanuel Lévinas*, Paris: L’Harmattan, 1996, p. 41.

⁵⁹ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 89.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 300.

⁶¹ *Ibid.*, p. 89.

⁶² Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 153.

⁶³ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁵ Ricoeur, P., *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de E. Levinas*, Barcelona: Anthropos, 1999, p. 23.

por el imposible intento levinasiano de “decir” sobre el absolutamente otro. En la filosofía de Levinas resalta particularmente la ambigüedad de la trascendencia que, en cuanto exterior a la mismidad, no puede ser tematizada ni conceptualizada: alteridad o diacronía que “no pertenece al registro de la representación”⁶⁶.

Con acierto, ya Jacques Derrida había señalado en el artículo “Violencia y metafísica” (1964) –una de las primeras recepciones críticas de importancia de la obra levinasiana, compilado luego en *La escritura y la diferencia* (1967)–⁶⁷ la contradicción ínsita en el tajante cuestionamiento que realiza Levinas a la tradición filosófica que por su crítica radical exige que el propio crítico se posicione fuera de ese logos negado, a riesgo de incurrir en un conflicto permanente de sentidos, lo cual sucede en la obra levinasiana. En este sentido, afirma Derrida que “los conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos... ninguna filosofía podría conmoverlos sin comenzar por someterse a ellos o sin acabar por destruirse ella misma como lenguaje filosófico”⁶⁸.

La crítica derrideana –que inquietó por largos años a Levinas en la búsqueda de una salida a la aporía planteada por el filósofo argelino-francés– apunta a mostrar cómo el pensamiento de Levinas termina en la “dislocación del logos griego” y, por tanto, de nuestra identidad de occidentales conduciéndonos hacia un no-lugar, “hacia una *respiración*, hacia una palabra profética que ha soplado... más acá de todo origen griego”⁶⁹. Sin embargo –continúa argumentando Derrida– la escatología mesiánica, presente en las obras de Levinas como fuente de inspiración de su pensamiento, no se desarrolla como teología, ni como discurso místico, ni como religión, ni tampoco como una moral, sino que quiere hacerse inteligible recurriendo a la “experiencia” misma: a la salida hacia el otro, mediante una ausencia de literalidad, indicando en esa experiencia una abertura inconmensurable e inconceptualizable⁷⁰.

En “Signatura”, breve escrito autobiográfico, Levinas confiesa su intención de escapar del peso de aquel lenguaje ontológico que aún vertebraba a *Totalidad e infinito* (1961). Lenguaje que en ese momento le era necesario para resguardar sus planteos filosóficos del peligro de una posible reducción psicologista; cosa que sucedió a ciertos análisis de sus contemporáneos

⁶⁶ Cf. Levinas, E., “Diacronía y Representación”, en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, p. 201.

⁶⁷ Derrida, J., “Violencia y metafísica”, en: *La escritura y la diferencia*, pp. 107-210, p. 110.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 113.

existencialistas, de allí los entendibles recelos del autor. Levinas afirma con contundencia haber abandonado tanto el lenguaje ontológico como la noción de experiencia husserliana en los años siguientes a su gran obra. El intento de despegarse del lenguaje ontológico encontrará su materialización en las reflexiones sobre el lenguaje de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974). Con el concepto “anfibología”, Levinas divide en el lenguaje dos niveles: uno fundante y condición de posibilidad del otro –auténtico trascendental–, el nivel ético del “Decir”; el otro nivel, derivado y secundario, el nivel ontológico de lo “Dicho”. En una hipérbole de significación, Levinas concibe al lenguaje en cuanto Decir como condición de posibilidad de la representación y del significado; relación ética originaria con el otro, una responsabilidad, una sustitución del sí mismo por el otro. El nivel de lo Dicho es lo semántico y fenoménico: lo que aparece inevitablemente como tema, problema, texto, significación, en fin, comprensión y ontología. “*Proximidad como decir*, contacto, sinceridad en la exposición; un *decir* que es *anterior al lenguaje*, pero sin el cual no sería posible ningún lenguaje en tanto que transmisión de mensajes”⁷¹.

El Decir es contacto cara-a-cara, orden anterior al ser, “lo otro que el ser”, lo “más allá”, pero cuyo destino es quedar encerrado en lo Dicho, en la inmovilidad del “oráculo”⁷². El Decir, “anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso de acercamiento, uno para el otro, *la significancia misma de la significación*”⁷³. Sin embargo, la inevitable paradoja es que la manifestación del otro, huella, rostro, enigma, tiene el destino de la “correlación” del decir y lo dicho; esto es, la subordinación del decir a lo dicho, al sistema lingüístico y a la ontología. Por la anfibiaología del lenguaje, lo dicho en que se muestra el ser, guarda la huella del decir pre-original aunque lo traicione: “lenguaje que permite decir –aun cuando fuese traicionándolo– ese *fuera del ser*, esta *excepción al ser*”⁷⁴.

Por ello, la ética de la alteridad es para Levinas la filosofía primera. La búsqueda de Levinas de un “de otro modo que ser” es una búsqueda de un “dicho de otro modo”, para que la ontología no fagocite a la ética ni haga de fundamento de la ética, como lo ha sido en la tradición filosófica de Occidente. Lo que resulta, según Ricoeur, una tarea dificultosa porque su intento filosófico

⁷¹ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 61. Las cursivas son propias.

⁷² Cf. *ibid.*, p. 48.

⁷³ *Ibid.* Las cursivas son propias.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 49. Las cursivas son propias.

se dirige a encontrar un lenguaje que recoja la “ex-cepción” que perturba el régimen del ser, tematizar la ex-cepción es de algún modo hallar un Dicho del Decir o, si se quiere, una ontología de la ética⁷⁵. A Levinas le cabe el “des-decir” como método para negar el Dicho sobre el Decir⁷⁶, arrancando la relación ética del nivel ontológico para re-ubicarla en un “de otro modo que ser”. Y Ricoeur se pregunta: “¿Encontrará el de otro modo que ser su dicho en la huella de su desdecir? Ahí radica toda la apuesta metodológica de la obra”⁷⁷. Para Levinas, la filosofía está invitada a pensar esta ambivalencia, aún si cuando lo hace “sincroniza en lo Dicho la diacronía de la diferencia del uno y del otro y permanece siendo servidora del Decir que significa la diferencia del uno *y* del otro en tanto que uno *para* el otro, como no-indiferencia *para* con el otro; la filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor”⁷⁸.

Rompiendo con el marco fenomenológico husserliano de la conciencia como fluir temporal presente, Levinas afirma que el Decir es verbo, expresando con esto la proximidad del uno a otro, la responsabilidad del uno por otro, la sustitución del uno por el otro, “dia-cronía”. Lo Dicho es nombre, correlación lingüística, conjunción, simetría de comprensión, noema-noesis, “sin-cronía”, que es el nivel habitual del lenguaje, el de la semántica. Levinas se aleja de la interpretación lingüística de los actos del discurso que ubica el origen del Decir en el sujeto hablante que toma la palabra y la iniciativa. El Decir en Levinas no tiene su origen en el sujeto, sino en el Otro, el prójimo, la alteridad, operando un giro y descentramiento del sujeto que lo ubica en el paisaje de los filósofos posmodernos. Con la noción de Decir, Levinas ha desprovisto al sujeto de su carácter activo y lo ha convertido en “pasividad” absoluta que recibe la orden o el mandato (del otro) de responderle, de ser responsable por él. El otro es quien, en su proximidad, irrumpe en el sujeto, se revela como rostro y quien ha tomado la iniciativa. La dia-cronía del Decir, tiempo sin retorno, no tiene una sin-cronía que recupere ese “pasado inmemorial” en el presente retencionista de la conciencia, que reúne o sintetiza, esclerotizando en sustancia o en dichos: memoria, historia y relato. Es “una dia-cronía refractaria a toda sincronización,

⁷⁵ Cf. Ricoeur, P., *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*, p. 2-3, p. 7.

⁷⁶ Cf. Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 50: “Lo de otro modo que ser enuncia en un decir que también debe desdecirse para... arrancar también lo de otro modo que ser a lo dicho”.

⁷⁷ Ricoeur, P., *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*, p. 8.

⁷⁸ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 242. Las cursivas son propias.

una diacronía trascendente”⁷⁹. El Decir es tiempo no memorable; no pertenece al orden de la representación ni de la tematización, no se halla en el tiempo de la memoria ni de la historia; es pre-original, an-árquico, inmemorial. Si bien Ricoeur cuestionará a Levinas lo problemático de este hacer coincidir lo pre-original del Decir con la contemporaneidad del acercamiento del prójimo⁸⁰, este planteo crítico es inadecuado porque no toma en cuenta que Levinas arguye desde los inicios que el Otro se halla en una temporalidad diferente a la de la conciencia representacional (presente y que siempre presentifica las otras dimensiones), sea futuro, *avenir*, (como en las obras de la juventud) aún no, *pas encore*, o pasado inmemorial (como en sus obras de madurez). En este sentido no hay con-temporaneidad en la ética levinasiana entre el mismo y el Otro, sino que el otro difiere en una temporalidad anárquica, no presentificada, inmemorial –a modo de la diferencia ontológica–, y sobre esa rasgadura temporal Levinas afina la paradójica construcción de un Decir que debe desdecirse a cada paso para no aniquilar o disolver la absoluta alteridad del otro, fundante de la ética.

A partir de la diferencia ontológica, Heidegger afirma que el ser no es ningún ente, sino que es de otro modo que el ente, por lo que hay que realizar una deconstrucción de la historia de la metafísica, ya que preguntando por el ser, los filósofos han contestado con el ente provocando un profundo olvido del ser y una traición⁸¹. Levinas ingresa en esa rasgadura de la diferencia planteada por la filosofía francesa contemporánea, pero su pensamiento de la diferencia, al rechazar la lógica de la identidad que subsume lo otro en el mismo, intenta zafar de la correlación en que aun se halla la diferencia ontológica heideggeriana. Dice Levinas: “Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una *diferencia* sin fondo, que es también la *no-in-diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación*, irreductible a cualquier sistema”⁸². Para Levinas la “verbalidad” del ser, la “resonancia” del ser, solo puede ser reconocida en el mandato de la responsabilidad del otro. La diferencia, la liberación del poder de lo dicho, el decir es responder del otro, ofrecerse. La desgarradura de la esencia la provoca la ética. “El enunciado de lo *otro* que el ser –de lo de otro modo que ser– pretende enunciar una diferencia más allá

⁷⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁰ Cf. Ricoeur, P., *De otro modo. Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia” de Emmanuel Levinas*, p. 12.

⁸¹ Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, “Introducción”.

⁸² Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, p. 12 (Prefacio). Las cursivas son propias.

de la que separa al ser y la nada: precisamente la *diferencia* de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia”⁸³.

Sin embargo, Levinas, habiendo explorado la cumbre del Decir y el des-decir, se ve exigido a tematizar sobre la justicia y la filosofía. La figura del “tercero” le permite esta incursión y como justificación del Dicho. El tercero no es prójimo, sino el lejano, está al margen del Decir, de la proximidad y de la sustitución. El tercero introduce el aparecer, la contemporaneidad de la representación, la tematización, la justicia: provoca una contradicción en el Decir. “La justicia exige la contemporaneidad de la representación. Es así como el prójimo se convierte en visible y, des-figurado, se presenta; es así también como hay justicia para mí. El Decir se fija en Dicho, se escribe, se hace libro, derecho y ciencia”⁸⁴. La contemporaneidad de lo múltiple, los prójimos, los terceros, se teje alrededor de la dia-cronía del Mismo y el Otro. El tercero levinasiano permite la tarea de la hermenéutica como aparecer, fenomenalidad, significación donada en horizontes, comprensión, representación y tematización.

En un texto de 1963 titulado “La significación y el sentido”, compilado luego en *Humanismo del otro hombre* (1972), Levinas argumenta que hay “significación” (Dicho, hermenéutica) porque hay “sentido” (Decir, relación ética). El sentido es provocado por la irrupción del rostro, que no es fenómeno sino que es principio de fenómeno; “huella” que no pertenece a la fenomenología ni a la comprensión. El otro no es fenómeno; no aparece. Rehúye a la representación y la fenomenalidad. El rostro se expresa como huella de un pasado inmemorial; ordena sin mostrarse o aparecer. “El *rostro habla*. La manifestación del rostro es el primer discurso”⁸⁵. Es la apertura de toda apertura posterior.

He aquí el giro ético-hermenéutico levinasiano: Levinas ha situado la “significación” en la ética. El sentido es condición de posibilidad de toda significación. “Diremos, para concluir, que antes que en la Cultura y la Estética, la significación se sitúa en la Ética, presupuesto de toda cultura y de toda significación”⁸⁶.

⁸³ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 46. Quizás Derrida le deba el concepto de “*differance*” a Levinas, dada la semejanza de la apertura producida por la dislocación de la temporalidad contenida en las nociones levinasianas de huella diacrónica, inmemorial, *avenir o pas encore*. Nótese la semejanza de las categorías que pueden reducirse a una dislocación de la temporalidad y un quiebre de la representación del sujeto. De ahí el explícito reconocimiento de Derrida como discípulo de Levinas que paradójicamente pocos comentaristas señalan, en una llamativa y cuestionable omisión (cf. Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Levinas*, pp. 19-20).

⁸⁴ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 238.

⁸⁵ Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, p. 59.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 68. Las mayúsculas son del autor.